朱子思想转折的内容、意义与问题
——文化政治视角的考察

陈　明
(湘潭大学 碧泉书院, 湖南 湘潭 411105)

摘　要: 古代中华文明是秦汉政治制度和孔孟义理精神的有机结合体。唐以后佛教、道教由对人心的掌控而对儒教的文化地位与价值影响带来冲击,激起所谓“夷狄之法”与“圣人之教”的矛盾冲突。朱子心性论是其道统论的理论内涵,道统论则是其心性论的功能目的。朱子的努力巩固了儒学作为中华文明之精神结构的地位,甚至形塑了东亚儒教文化圈,但以心性为中心对儒家思想的重组也留下诸多重要理论问题有待我们今天解决。

关键词: 朱子;道统;心性;文化政治
中图分类号: B 244. 7　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2019)06-0034-14

绪　论

儒家思想素称“四书五经”。“五经”是孔子修订的文本;“四书”则是朱子重新编组的系统。钱穆说“中国历史上,前古有孔子,后古有朱子”,①其实也算是社会和学界相沿成习的共识。但是,牟宗三从其宋明儒学“三系说”出发,认为朱子思想在儒家传统中其实并非正脉,而属于“别子为宗”。②钱氏治史,是在国势危殆中带着“温情与敬意”“为故国招魂”,自然聚焦于精华演绎,“发潜德之幽光”。牟氏作为哲学家,则是在西方文化压力下,试图为儒家思想建构一个哲学形态的知识系统,以儒学的知识合法性为其价值合法性提供支撑,因此倾向于将儒家思想视为一个整体,聚焦于儒门诸学术流派之逻辑理路及其结构关系的分疏,而不能不从判教视角对朱子的心性论定性定位。

另一个有影响的研究是余英时的《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》。③书中一方面批评牟氏将“道体”抽象化,忽视“道学家与他们的实际生活方式之间的关联”,另一方面则将“道体”问题政治化,并将其纳入“道统”与“政统”两相对峙的预设中加以阐释评估。这显然是一种现代性视域下基于自由主义之问题意识与价值立场的政治哲学研究,即根据儒学与现代性的相关性对儒学(以及整个文化传统)之价值合法性进行评判。④

这些观点及其所属之研究范式反映着研究者本人的生活处境与问题意识,自有其思想史、学术史意义与价值在。但是,它们均不同程度地存在脱离朱子思想文本之真实语境,忽视儒学首先是作为一种思想和信仰的体系存在于中华文明系统之内,以价值和意义的提供者构成其内在精神结构,并在这一功能作用的提供过程中适时更新其话语论述的整体属性与特征。以此为出发点,则我们对牟宗三的研究可以且应该如此追问:“别

收稿日期: 2019-09-28
作者简介: 陈明,男,湖南长沙人,湘潭大学碧泉书院教授。

① 钱穆:《朱子新学案》上册,成都:巴蜀书社 1986 年版,第 1 页。
② 三系划分,见氏著《心体与性体》,上海:上海古籍出版社 1999 年版,第 43 页。“别子为宗”,见《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社 2005 年版,第 76 页。
③ 余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,北京:三联书店 2004 年版。
④ 《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》附论一:“抽离、回转与内圣外王——答刘述先先生”。

子为宗”何以成为可能？难道不是因为它确实解决回应了某种属于朱子的时代课题？对余英时，我们同样可以且应该如此追问:朱子的“四书系统”及其“道统论”果真是指向“政统”的政治哲学理论么？其所建构的道统论及其与佛道二教在心性控制和文化权重上展开的论辩争夺,以“文化的政治”命名定性岂不更加符合当时的历史实际也更加符合朱子本人意志及其思想的品质属性？①

本文即拟从这一文化—文明的视角,以儒教与中国社会和政治这一内在结构关系②在唐代开始受到佛老二教冲击,历代儒生奋起卫道为广阔背景,正面阐述朱子是如何在这一文化政治的脉络里工作,③维护儒教文化与中华文明固有的内在联系及其文化权力,最终建立起其个体心性论及相关之道统论的思想体系——这种理解应该才是基础性的和根本性的。

一、中和旧说:未发为性　走出道南

佛教作为一种基于个体体验解决生命问题的宗教,其传入对国人关于生命和世界的意义理解、思维方式与能力的深化拓展贡献良多。但是,那种“空”的哲学对于中国社会和文化的基本价值和信念具有某种侵蚀解构作用也是不言而喻的。所以,当它由一种个人安身立命方案通过众多个体行为而呈现为社会现象和思潮,对政治秩序和文化认同的根基造成威胁冲击,就不能不与儒家所代表的社会主流价值发生冲突。这正是韩愈以来儒家士大夫反佛的根本原因和要害之所在。

唐宋变革,门阀世族衰落,个体成为社会主要构成单位,中国化的佛教禅宗亦随之广泛传播。韩愈指出儒佛关系乃“夷狄之法”与“圣人之教”的针锋相对,儒教如果不能有以应对,结果就将是中国的夷狄化。④ 他的对策是揭橥儒家仁义之帜,建立儒家道统,宣示尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔代代相传之道才是中华文化正脉所在。韩愈学生李翱撰写《复性书》,进一步完善韩愈的主张。此后,从孙复、石介、欧阳修、李觏、张载到程颢、程颐、胡宏,排佛成为儒门共识,并且都是从“公共领域”而非“私人生活”立论。其中,欧阳修所撰《本论》认为佛教之所以兴盛原因是社会政治不够清明,而不是儒门理论不够完善:“佛所以为吾患者,乘其(三代政教)阙废之时而来。补其阙,修其废,使王政明而礼义充,则虽有佛无所施于吾民矣”;他的结论是,“修其本以胜之”。

这就是朱子真正的历史和思想的世界⑤:儒佛冲突主题,韩愈的道统观念、李翱的心性论题、欧阳修的政治关注,既是他思考的起点、工作的范围,也是其理论建构的目标和意义。乾道三十二年,朱子三十三岁的时候,他在上孝宗皇帝的“壬午封事”中正式将佛老判定为“政事不修,夷狄不攘”这一时代困局的原因,并将其视为自己思想上的对手。⑥ 但与欧阳修政本教末不同,朱子从文化的政治出发,认为“本”在“心性”。⑦

有趣的是,这一工作竟是从自我反思、内部清理而次第展开并逐步深化最终完成。因为不仅朱子自己早年醉心佛老,同时,点拨他逃佛归儒的延

---

① 余氏《朱熹的历史世界》用“回向三代”概括宋代政治文化,似是而非。“回向三代”可谓秦汉以降儒士大夫共同的愿望,而以两汉为最,甚至汉武帝也曾向董仲舒询问:“何行而可以彰先帝之洪业,上参尧舜,下配三王?”(《汉书·武帝纪》)但用作现实政治批评参照的三代毋宁说只是一个抽象概念,兹不赘。

② 关于这种结构关系,参见笔者《帝国的政治哲学:〈春秋繁露〉的思想结构与历史意义》,《政治思想史》2019 年第 2 期。

③ 《朱子语类》卷一百二十六:“禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽,佛则人伦已坏。至禅,则又从头将许多义理扫灭无余。以此言之,禅最为害之深者。”朱子虽常常佛老并称,但实际以佛为主要论战对象。

④ 《原道》:“古之所谓正心而诚意者,将以有为也。今也欲治其心而外天下国家,灭其天常……今也举夷狄之法,而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也?”韩愈已经注意到儒佛之争的焦点在“正心诚意”的心性层面。

⑤ 有人统计,《朱子语类》中,关于韩愈的议论是最多的。参见全华凌:《论朱熹的韩愈研究》,《船山学刊》2009 年第 4 期。朱子与韩愈的关系,矛盾纠结,大可参详。

⑥ 《宋史·朱熹传》:“(皇上)颇留意于老子释氏之书……虚无寂灭,非所以贯本末而立大中。帝王之学,必先格物致知……意诚心正,而可以应天下之务。”

⑦ 朱熹《答廖子晦》批评韩愈“只于治国平天下处用功,而未尝就其身心上讲究持守”,显然也适应欧阳修。

平先生李侗自己所属之道南学派其工夫论亦深受禅宗影响。《延平行状》云:(李侗)“讲诵之余,危坐终日,以验乎喜、怒、哀、乐未发之前气象为如何,而求所谓‘中’者。”①朱子对老师的这些学问路数并不认同契合。② 所以,当他觉得“圣贤言语渐渐有味,释氏之说罅漏百出”,尤其现实中看到佛老虚无寂灭之言对孝宗皇帝心性的影响,他得出了与欧阳修不同的结论,不是政教不立导致佛老泛滥,而是人之心术被佛老掌控导致政教不修、夷狄不攘。所以,当务之急是批驳佛教的心性论,建立儒教的心性论,夺回儒教对人尤其是对人主、士大夫的心术主导权。

如果说三十五岁编成的《困学恐闻》是朱子对自己“出入释老者十余年”的自我反思,③那么,翌年所撰之《杂学辨》则是“斥当代诸儒杂于佛老”(四库馆臣语)的系统批判。④ “破”是为了“立”,而从李侗那里所学的道南学派思想及其工夫论,不仅无法导向心中的目标,甚至其本身就是必须先予以走出的牢笼桎梏。走出道南,成为“破”的高潮或“立”的起点。

他在给张栻的信中质疑自己老师李侗的老师杨龟山,“龟山所谓‘学者于喜、怒、哀、乐未发之际,以心验之,则‘中’之体自见’亦未为尽善。……只云‘寂然不动之体’,又不知如何?”此外,对其“存养未发之时”“当中之时,耳目无所见闻”之类的说法,他也难以接受。因为,道南学派以“心之动静”即心之活动与沉寂的不同状态来解释《中庸》文本中的“已发”与“未发”,⑤以及由此而来的所谓“静中体验未发”工夫路数,实际是以心之功能观心之状态。而当个体之心的状态成为“对象”,实际也就是把心当成了“本体”。这正是佛教“心生万法”的翻版。

如此,则不仅《中庸》文本中作为“已发”“未发”之基础与前提的“天命之谓性”以及作为生命存在形式的“情”(喜、怒、哀、乐),以及作为价值尺度的“节”,都被消解排除;世界万象也由此沦为一心所转之幻觉,而失却源头活水的所谓心之本身自然更是枯井一眼荒土一垄毫无生机。这正是朱子所抨击的“虚无寂灭”之教的症候,又如何能够据以“正心诚意”,证成儒家君子而与佛老分庭抗礼争夺文化主导权?

他的困惑与不满张栻能懂,因为张栻的老师胡宏胡五峰对杨龟山的这一理论曾做出分析批评。他们二人这一时段的通信不仅频繁,而且篇幅极长,可见心理之兴奋与思维之活跃。早在1164 年与张栻的船舱晤谈,以及从张栻处获赠五峰《知言》对“日用处操存察辨”的重视,已经促使朱子由专注“未发”之内心向“已发之伦常日用”的转换。⑥ 而打通“未发”之内与“已发”之外,则意味着对于心性关系的重新思考和安排。

五峰强调,“心性二字,乃道义渊源……然后有所持循矣”。就是说心与性虽属于一己之身,却上与“本体”相接,下与生活世界相通。所以,他断言,“未发只可言性,已发乃可言心”“恐说‘寂然不动’未得”。⑦ 朱子后来自述五峰此说“与己意相合”“用是益自信”。他在给张栻的信中说,“通天下只是一个天机活物,流行发用,无间容息。据其已发者而指其未发者,则已发者人心,而凡未发者皆其性也。……若果见得分明,则天性人心,未发已发,浑然一致,更无别物。由是而克己居敬,以终其业……《中庸》之书,要当以是为主”。⑧

“已发者人心,未发者皆其性”,就是著名的“中和丙戌之悟”或曰“中和旧说”的主要内容。

---

① 王懋竑:《朱熹年谱》,北京:中华书局 1998 年版,第 9 页。

② 《朱熹年谱》第 15、18 页。一种解释是,朱子所习乃“看话禅”,道南学派之工夫论则近“默照禅”,二者风格对立。参见蒋义斌:“朱子排佛与参究中和的经过”,https://m.ptfo.net/10169/811315.html。

③ 见《困学恐闻》编序,《朱熹年谱》第 26 页。

④ 参见肖湘的硕士论文《朱熹“杂学辨”研究》,http://www.doc88.com/p-6791785755877.html。

⑤ 《中庸》原文,“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”“发”为动词,因此“未发”“已发”应该是指某种东西的状态。对“某种东西”的不同理解,意味着对人性及其基础等理论问题的不同设定。

⑥ 束景南:《朱熹年谱长编》卷上,上海:华东师范大学出版社 2001 年版,第 330 页。

⑦ 《胡宏集》“与曾吉甫书三首”,北京:中华书局 1987 年版。

⑧ 《答张敬夫》,《朱熹年谱》第 29、30 页。

这一阶段性成果带来的兴奋,体现在朱子与友人书的小诗里:“半亩方塘一鉴开,天光云影共徘徊。问渠那得清如许?为有源头活水来。”

这与五峰说法几乎完全一致。有人如钱穆认为朱子此说得自湖湘①,也有论者否认②。前者似乎成立,因为表述一样而五峰时间在先。但细究后者也有道理,因为朱子之说与五峰之说字面意义虽一致,深层逻辑却并不相同,意义旨归更是完全不一样。表层意义一致:首先,均主张“未发为性,已发为心”,二者间存在纵向的“隐”与“显”之内在关系;其次,都反对龟山以心之动静即心之活动与沉寂的状态言已发与未发;最后,都区分心与性,以性与某种本体勾连,对心则主要作功能性理解。深层逻辑不同:五峰论述的理论基础是《易传》的“感而遂通天下之故”,有一个“天”的大前提;其所谓性,是“天地之大德曰生”的生生之德,目标所向,是如何“尽性”,即通过心的作用将生命潜在的可能性转化成现实性,“成己成物”“立天下之大业”——与“性”相对应的概念是“物”,③所讨论的是人与世界的实践性关系,远远超出心性论范围。而朱子论述的基础乃是《大学》的“正心诚意”,完全是基于个体心性的修养论(或者说,本体论内容被彻底内在化收摄于一心之内);其所谓性,是伊川处“中者(“未发”)所以状性之体段”,④关注的问题则是“心术之正”即人性的规训、德性的呈现、人格的完成。此外,二者虽同样注重心的功能作用,但五峰处“心以成性”的心是一种富于能动性、积极性的工具性存在;⑤而朱子这里,对心尚无明确论述,虽然“克己居敬”一语作为朱子立论的目的目标多少暗示了其可能的意蕴内涵,“为有源头活水来”也透露出某种对“性”的隐隐直觉,但均语焉不详——直到三年后“中和新说”形成,在“性”的内涵得到相对厘定后,“心”才在“心统性情”的架构里成为工夫枢纽,修炼对象。

如果说,五峰的“未发为性,已发为心”是在《易传》的天人关系架构里而为言,那么朱子基于《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中”而提出的“未发只可言性,已发乃可言心”主要是在经典诠释学论域里提出的文本理解,与道南学派的工夫论紧密勾连。而工夫论本身显然属于个体心性论视角。所谓个体论心性论视角,首先是以个体为对象和范围,论域上既区别于天与人,也区别于人与物(事)、人与行(活动)。所谓心性,则是指其个体内心中自在之心(心)与内化之心(性)的关系作用,常常表现为人格修养论。

引入牟宗三先生的“三系说”,或许有助从整体上理解这种差异。胡五峰、刘蕺山一系,从《易传》《中庸》入手而回归于《论语》《孟子》,在哲学上(工夫论或认识论)走纵向的“逆觉体证”(以由天向人为前提,自人回归于天)的路子;陆象山、王阳明一系,以《论语》《孟子》统摄《易传》《中庸》,而以《论语》《孟子》为主,哲学上(工夫论或认识论)也是走“逆觉体证”之路;伊川与朱子一系,以《大学》为主,结合《易传》《中庸》,在哲学上(工夫论或认识论)走横向的“顺取之路”(在人与物的外部关系里,感知、认识世界万物进而达成对本体的把握)。⑥ 五峰说,“知《易》,知《春秋》,然后知经纶之业。”⑦伊川则认为,“《论》《孟》既治,则六经可不治而明。”⑧而朱子,从一开始,就是以《大学》的“正心诚意”为心性论建构的起点和目标——其实,韩愈的《原道》一开始就已经揭示出这乃是儒佛冲突的关键所在。

凡此种种,说明两点:一,朱子与五峰的交集

① 钱穆:《朱子新学案》,北京:九州出版社2011年版,第264页。

② 陈代湘:《朱熹与张栻的学术交往及相互影响》,《东南学术》2008年第6期,第82—87页。

③ 《胡宏集·释疑孟》:“形而上者谓之性,形而下者谓之物。”

④ 《二程集》,北京:中华书局1981年版,第605页。伊川亦有“凡言心者,皆指已发”之说。必须指出的是,伊川所谓“性之体段”,除开暗示着“未发”与“已发”的贯通性,其内涵究竟却是晦暗不明的,既非五峰之“道义渊源”,亦非朱子自己后来定义的“太极”“天理”。

⑤ 《胡宏集·知言》:“性之流行,心为之主。”

⑥ 《心体与性体》,上海:上海古籍出版社1999年版,第41、42、43页。至于这种划分的问题,暂不讨论。

⑦ 《胡宏集·知言》。

⑧ 朱熹:《论语集注》序引。

只是有着不同理论背景和现实关怀的两位思想者的奇妙相遇,谈不上知识产权的关系——朱子只是暂且借此一苇渡江走出道南旧境,言辞下的意义相去甚远;二,朱子自身的思想尚处生长之初级阶段,“破”而未“立”,有待成熟。至于五峰、张栻对朱子的影响作用,则主要体现在对心之功能化理解而否定道南工夫论的以心观心,由此而有由内省(神秘静坐)向外观(经验察识)的转化。至于“未发为性,已发为心”本身,倒未必成为重点。“未发为性,已发为心”在伊川处已有某种端倪,朱子应早有所闻。其意义内涵,在湖湘学派具有中坚支撑的地位和意义,但对早已在心中将佛老理论锁定为思想对手,志在于心性领域与其全面对决的朱子来说,首当其冲的就是如何处理横亘在自己前面的道南学派工夫论。

“已发为心”,道南学派之工夫论原本就包含此意。所以,如何否定替代“未发为(心之)寂”才是朱子工作的关键所在。伊川的“中者状性之体段”显然不如五峰的明确否定来得直截了当。但五峰本于《易传》的生生之德,其与经验世界的贯通也是向着圣贤之业的实施绝尘而去,完全没有朱子念兹在兹的心性论关切。① 这些差异注定了一旦其思想成熟成型,他与湖湘学派不仅必然分道扬镳而且一定针锋相对水火难容。

二、中和新说:已发为情 超越湖湘

《朱子语类》载朱子语云“湖湘学者皆崇尚胡子《知言》”。这应该是他在形成“中和旧说”后的第二年前往长沙岳麓书院与张栻进一步切磋时,对张栻及其门下诸生的整体印象。所以,如果说朱张会讲是朱子完成由“中和旧说”向“中和新说”转化的催化剂,那么,主要的一点就是朱子终于意识到其致思理路与追求目标与五峰之学的差异性。

于是,重读二程的他顿觉“冻解冰释”:“乃知前日之说,虽于心性之实未始有差,而未发、已发命名未当,且于日用之际欠缺本领一段工夫。”读到这层意思,朱子自谓“冻解冰释,然后知情性之本然,圣贤之微旨。”②随后,在《与湖南诸公论中和第一书》进一步申说:“按《文集》《遗书》,似皆以思虑未萌、事务未至之时,为喜、怒、哀、乐之未发。当此之时,即是此心寂然不动之体,而天命之性,全体具焉。以其无过无不及、不偏不倚,故谓之‘中’。及感而遂通天下之故,则喜、怒、哀、乐之情发焉,而心之用可见。以其无不中节,无所乖戾,故谓之‘和’。”③“性之静也而不能不动,情之动也而必有节焉,是则心之所以寂然感通,周流贯彻,而体用未尝相离也。”相对于“中和旧说”的“无甚纲领”,现在“以心为主而论之,则性情之德,中和之妙,皆有条而不紊矣”!④

这就是“中和新说”——“未发为性,已发为情”;性体情用,心统性情。

表面看似乎是回到了伊川,其实不是。诚然,伊川之“中”,“状性之体段”,暗含着“性”与“心”的分离,暗含着“未发”与“已发”的贯通,但是,朱子作了重要改变或推进。首先,区分“中”与“性”,⑤即“性”是名词,指某种质料(可以“体段”名之),“中”则是形容词,指此质料(体段)的状态(无过无不及、不偏不倚)。⑥ 其次,由于“性”被质料化,此无过无不及的“体段”就可以由“未发”之“隐”(性)“显”为“已发”之“情”,统一为一体而克服“疑为两物之弊”。“性体情用”,就

---

① 朱子批评张栻以及湖湘学子“不历阶级”“失之太高”(《朱熹年谱》第 36 页),关键就在这里。他批评韩愈也是基于同一逻辑:“不曾向里面省察,不曾就身上细密做工夫。只从粗处去,不见得原头来处。”《朱子语类》卷一三七。

② 《朱熹年谱》第 39、41 页。

③ 《朱熹年谱》第 42 页。

④ 《答张敬夫书》,《朱熹年谱》第 43 页。

⑤ “天命之性,体段具焉,以其无过无不及故谓之中,然已是就心体流行处见,故直谓之‘性’则不可。”《朱熹年谱》第 39 页。

⑥ 在《太极图解说》中明确说,“中之为用,以无过无不及者言之,非指所谓未发之中也”。

是朱子发掘的“情性之本然,圣贤之微旨”。① 最后,“未发”之“性”向“已发”之“情”的状态转换,②是经由“心”这一功能性存在实现的;不仅如此,这一功能之“心”还要负责对其进行调节,使之达致“和”的状态——“心统性情”的结构义、功能义在此。

如果说体验未发的道南工夫论理论上可表述为“心—心”(“以心观心”“以心求心”)的结构,逻辑重心在作为对象的“心”;五峰的湖湘学派相关理论可表述为“性—心”(“心以成性”)的结构,③逻辑重心在“心”之作用,即,将生命潜能的可能性转化为生命成就的现实性(圣贤事业);那么,朱子“中和旧说”理论上也可表述为“性—心”的结构,虽然这否定了道南工夫论的“以心观心”,但由于其“性”与“心”的内涵尚晦暗不明,逻辑重心也谈不上落在哪一维度。而到“中和新说”,一切得以澄明:其理论可表述为“性—心—情”(心统性情)的结构,逻辑重心跟五峰一样是功能性的“心”,但其作用则是在显“性”为“情”,且“节”“情”以致“和”。

于是,我们可以清楚看到:在反对道南学派以“未发”为心之寂然不动上,朱子与五峰一致。此外,在重视“心”的功能性作用上朱子与五峰也基本一致。但由于对“性”的内涵理解不同,五峰处心的作用是将生命的可能性(生命意志)呈现为现实性(人文世界),其实现意味着“则天而行”“奉天理物”的实践论,由此实现其性分而“与天地参”——这是一个天人关系的架构。朱子处则是在个体论范围内,将隐伏的“性”转换为现实的“情”,并在这一过程中根据某种原则“节”之以致其“和”,所以体现为对“性”的体认与对“情”的约束(所谓“妙性情之德”),而表现为工夫论(经由“格物致知”,“今日一物、明日一物”,“一旦豁然贯通……吾心之全体大用无不明矣”)。

“涵养”和“察识”之先后轻重一般被认为是朱子与湖湘学在工夫论上的区别。其实湖湘学派的察识主要乃是本体论而非工夫论意义上的,因为所察识的对象是“仁之体”,察识的目的是“志于大体”:“欲修身平天下者,必先知天。欲知天者,必先识心。欲识心者,必先识乾。乾者天之性情也。”④而“乾元统天,健而无息,云行雨施,万物生焉”。⑤ 用张栻的话说就是“圣人与天地同用”。⑥ 相对朱子的工夫论,这显然是一种具有信仰色彩而又充满经世致用精神的宏大叙事。所以,被专注个体心性及修养次第的朱子批评为“不历阶级”“失之太高”“一例学为虚谈”,⑦也就不足为奇了。

但必须承认朱子这样做也自有其道理。“心统性情”正是朱子排佛之文化政治目标所追求的理论形态或目标,即在个体论视域里,把儒教义理内化于心,并具体落实为可操作的工夫论形式。朱子也许清楚五峰那本于《易传》的观点所代表的乃是历代儒学之正统,可是缓不济急,现实的“文明冲突”需要自己这种“道学”“理学”形式的新儒学。佛教作为满足生命需求的宗教方案是个体性的、心性论的,而儒家思想库中却没有相应的产品类型与之竞争。《易传》固然提供了一个整体性的世界图景,但其中天与人的连接是经由“大人”“君子”之行为实现的,所谓“天地合德”“自强不息”等。到董仲舒,天人关系被政治化,“君权神授”关乎政治权力,“王承天意以成民之性为任”倒是涉及凡人之性,但却属于社会治理,只是德性的完成而非灵性的安顿。⑧ 甚至可以说,董仲舒与汉武帝合作,在重建起儒教与现实政

① 程氏门下龟山诸子,之所以从心之寂然不动去体验“未发之中”,就是因为仅仅从“隐”的状态去理解作为描述“性之体段”的“中”,而没有注意“无过无不及”的视角。

② 《朱子语类》卷五九:“仁是性,恻隐是情,恻隐是仁发出来底端芽,如一个谷种相似。”

③ 朱汉民:《论胡宏的性本论哲学》,《湖南大学学报(哲学社会科学版)》1990 年第 5 期,第 44—50 页。

④ 《知言》“汉文”。

⑤ 《知言》“复义”。其实这才是《大学》“格物致知”的本义。参见笔者《儒者之维》“王道的重建:格物致知义解”,北京:北京大学出版社 2004 年版。

⑥ 《张栻集》“太极图解后序”,北京:中华书局 2015 年版。

⑦ 《朱熹年谱》第 36 页。

⑧ 《春秋繁露·深察名号》。

治之连接的同时,个体视角、生命关怀被严重忽视和遮蔽。道教承接儒家理论中的灵魂等观念并由此发展起来以及佛教随后传入广泛传播,正说明儒教已不再承担这一文化功能。兵来将挡,水来土掩。在各种反佛声浪中,朱子决定与佛老正面对抗,就不得不聚焦于个体视角下的心性论,也就不得不以“别子”的身份另端别起开山立宗。①

朱子思想体系虽被称为“至广大,尽精微,综罗百代”,②呈现为一个著作的体系,但其核心却是《四书章句集注》。③ “四书”之中,《论语》《孟子》二书都是“集注”,即主要是对前人研究成果的综合,而以伊川之说为本。只有《大学章句》《中庸章句》才是自己亲手所撰,因此,此二书才是朱子思想体系核心之核心。这从四本书的序言也可以看出:《论语集注》《孟子集注》的序言都是在对作者生平稍作介绍之后,选取若干前人议论汇集成篇,朱子本人并无特别强调者。《大学章句》与《中庸章句》均有长篇序说,但细分,前者主要点出《大学》“复性”之宗旨目标,后者则以“道统”为中心,从历史和理论两个角度展开论述。④此外,《大学章句》直到晚年也仍在修订,这固然可以视为精益求精,但同样也可以视为未尽如人意。⑤ 而作为对《中庸》文本之诠释的“中和新说”成型后,马上就是对周敦颐《太极图说》的重订改造,然后是《大学章句》的“草创”(“复性”宗旨也是以二程“接乎孟子之传”即道统为基础),以及《伊洛渊源录》的追溯——均以“未发为性,已发为情”为中心进行的理论拓展和强化。所以,虽然朱子曾说“治《四书》,莫先于《大学》”,⑥但这只是就为学次第而言,从体系逻辑结构来说,《中庸章句》才是最为重要的枢纽所在。

《朱子年谱考异》断定,朱子“生平学问,大旨定于此”。⑦ 陈来也将“中和新说”视为朱子思想成熟的标志。⑧ 而牟宗三所重之心性论,余英时所重之道统说,亦均在《中庸章句》相关章节。

我们认为,朱子中和新说,既是对道南工夫论的否定,也是对湖湘学派的超越,更是儒家治心方案的完成。它将湖湘学所代表之传统儒学偏于政治且稍显抽象的生命论,转换为基于个体心性的性情论,由此建立起个体之人与天的连接方式,解决了儒教个体论意义上的修证践履问题。它不仅是朱子整个思想体系的基石,也是其归宿:“太极一理”的本体论,是从“未发为性”出发,向上寻找形上根据的结果;“人心道心”的工夫论,则是从“已发为情”出发,向经验领域落实而形成的人格完成模式。而正心术以立纪纲、建道统以排佛老之社会功能等,亦无不有赖于这一系统发挥作用即“心统性情”实施完成。

三、系统化:太极一理 疏通本体

钱穆说:“叙述朱子思想,首先当提出其主要之两部分,一为其理气论,又一为其心性论。理气论略当于近人所谓之宇宙论及形上学,心性论乃由宇宙论形上学落实到人生哲学上。”⑨理气论虽逻辑在先,实际上朱子却是先有以“中和新说”为内容的心性论,然后才思维向上,借道濂溪《太极

---

① 这也很大程度能够解释为什么他要编一本《知言疑义》对五峰思想进行系统批判。参见笔者《胡宏思想的逻辑与意义——从朱子对〈知言〉的批评说起》,《湖南大学学报(哲学社会科学版)》2009 年第 6 期,第 13—18 页。

② 全祖望:《宋元学案》卷四十八。

③ 《朱子行状》:“先生著述虽多,于《语》《孟》《中庸》《大学》尤所加意。”《朱熹年谱》第 522 页。

④ 相同之处则是反佛老,如《大学章句序》之“异端虚无寂灭之教”、《中庸章句序》之“老佛之徒出,弥近理而大乱真”。

⑤ 《答胡季随》:“……近日读之,一二大节目处,犹有谬误。”《朱熹年谱》第 77 页。

⑥ 《朱子语类》卷十四:“治学,莫要于《四书》;治《四书》,莫先于《大学》。”

⑦ 《朱熹年谱》第 298 页。

⑧ 陈来:《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社 2000 年版,第 193 页。他给出的理由是,实现了从追求未发体验的直觉主义(中和旧说)向主敬穷理的理性主义(中和新说)的转变。这种哲学视角揭示的是朱子思想的知识品质,儒学内部的研究则聚焦于其在历史文化中的真正性质、意义及地位。

⑨ 《朱子新学案》上册,成都:巴蜀书社 1986 年版,第 25 页。

图说》与《通书》,建立起其以理气论为内容的本体论。①

朱子在周敦颐此二书的基础上编订出《太极图说解》,思想内容完全超出原作,一般认为这体现的是朱子“个人对周敦颐太极思想的诠释和评价”。② 其实,更准确地说应该是朱子将周敦颐原作当作资料素材,调整结构,修改命题,置换概念,将其作为与“中和新说”之心性论整合配套的本体论论述,完成其理学思想系统的建构。③

《宋史·周敦颐传》说周“著《太极图》,明天理之根源,究万物之终始”。这是以朱子改造后的思路和成果为基础的。朱子在《周子太极通书后序》写道,“先生之学,其妙具于《太极》一图,《通书》之言,皆发此图蕴”。周著原名《通书》,两个版本一种是“图”附在“通书”文本之后,一种则有文无图。朱子颠倒图文主次轻重,前置“太极图”,而将作为《周易》阅读札记性质的《通书》视为“图”的阐释附属。

《易传·系辞上》的“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦”乃是对揲筮成卦过程及其义蕴的一种拟构和解释,这种筮法本就跟古人的宇宙发生论思维和想象联系在一起。④ “太极”一词在这里是作为揲筮技术或操作之一环,被确立为成卦的起点——全书仅此一次,但因为暗含着对宇宙起点的想象或规定,太极概念在后来的思想史中变得特别重要。追求长生不死的道教,根据人的出生、发育、老死的观察,设想或者吸食天地精华(外丹),或者将“男女构精”之“精”由交媾外泄反转,经“玄牝之门”或曰丹田出发逆行,炼精化气,炼气化神,炼神还虚,直至成就不死金丹(内丹)而羽化登仙。周敦颐的“太极图”,据黄宗炎《图学辨惑》,就是源于著名高道陈抟的炼丹图。⑤

与文字相较,“图”更接近“空框结构”,具备较大的阐释空间。周敦颐当然不是以“玄牝之门”为起点逆向上行的丹道思维,而是根据“太极—阴阳—五行”的顺序朝着自己内心的目标步步推进:“五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉。”这似乎是回到了《易传·系辞》中的宇宙生成论,但又不完全如此。因为首先,《易传·系辞》的宇宙生成论是隐而不显的,我们看到的只是筮法或其衍生形态;其次,《易传·序卦》相似的内容,“有天地然后万物生焉。……有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”,虽也有个天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣的宇宙演生序列,但这里的“男女”是抽象的,主要是就性别或性别关系而言,独立存在的意义未获彰显。与“礼义”导向的儒教思维不同,道教的丹道修炼决定了“乾道成男,坤道成女”中的男与女乃是一种具体鲜活的个体性存在。这称得上是具有思想史意义的发展。朱子正需要这样的个体视角或思维落实其心性论,也需要这种形上形下一贯的关系链条衔接本体论与工夫论,而他也确实敏锐抓住了这一契机。他当机立断将《太极图说》置于《通书》之前,宣布:“先生之学,其妙具于太极一图。《通书》之言,皆发此《图》之蕴。”

据洪景庐《国史·濂溪传》所载之“太极图说”,首句原文为“自无极而为太极”;另一版本则

① 乾道五年(1169)春“中和新说”成立(参见《朱熹年谱》第 41 页),《太极图说解》即于乾道六年初定稿。相关考证见束景南:《朱子大传》第 239 页。

② 参见苗圃:《朱熹对周敦颐〈太极图说〉版本与内容修订的考察》,《朱子学刊》第二十九集。

③ 在《太极图解说》中朱子自己也承认,该书刊刻后“读者病其分裂已甚,辩诘纷然”。朱子编辑整理了很多著作,但基本都是命以己意:《知言疑义》里的胡宏观点被他从《知言》正文删除;编《南轩文集》也拒收张栻的“太极图解”前后两序;章句《大学》更是增补经文。有论者以“义理领导训诂”概括其哲学体系建构的方法论特点,见蔡家和:“朱子哲学体系建构方法”,《朱子学刊》第二十九集。也许这是“别子为宗”所不得不然者。

④ 参见笔者《从原始宗教到人文宗教——〈易经〉到〈易传〉的文化转进述论》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2018 年 4 期,第 41—54 页。

⑤ 黄宗炎:《图学辨惑·太极图说辨》,四库全书本。

是“无极而生太极”。朱子均改为“无极而太极”。这一修改带来的第一个变化是全文由发生论(Cosmology)变成了本体论(Ontology)。“自无极而为太极”和“无极而生太极”都属于宇宙发生论命题,“无极”为起点,“太极”为阶段;或者“无极”为“太极”之母。朱子的“无极而太极”并“无极”于“太极”,《太极图解说》明确指出“非太极之外复有无极也”。

按照朱子思想建构的内在目标或要求,“太极”与“无极”的关系解决后,应该就是“太极”与“天地”之关系的厘定、“太极”概念的义理内涵之注入及其与人之心性的连接贯通。事实也确实如此。①

《太极图说》原文“五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性”,一定程度包含了“太极”既是根本,同时又与“阴阳”“五行”甚至万物同在的观念。朱子强化了这点,认为本体之“太极”同时亦作为“性”(本质)而如月印万川般与万物共在:“五行异质,四时异气,而皆不能外乎阴阳;阴阳异位,动静异时,而皆不能离乎太极。至于所以为太极者,又初无声臭之可言,是性之本体然也。”《太极图说》中作为“无极之真”的“二五之精”,被《太极图说解》诠释为“理”,质料性概念被转换成为精神性概念。后来的表述更清晰:“太极之义正谓理之极至耳。无极而太极,只是说无形而有理。所谓太极者,只二气五行之理,非别有物为太极也。”(《朱子语类》卷九十四)《易传》中作为某种起点的“太极”被诠释为“理之极至”,而“理一分殊”命题成焉。

置换概念,即对概念内容加以改动。《太极图说》:“阳变阴合,而生水火木金土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。……惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣。……圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。”

朱子知道,“五行之生,随其气质而所禀不同,所谓各一其性”的性只能是“气性”或物质之性。但五行而至万物,尤其到万物中“得其秀而最灵”之人的时候,“五性感动而善恶分”的“五性”,便逼近物质之性与精神(或道德伦理)之性的分界线而处于两可之间了。从周子文本看,善恶之分是外在的,因为是圣人“定之以中正仁义而主静”才标立出“人极”原则或方向。《通书·道第六》也是强调圣人的教化作用:“圣人之道仁义中正而已。守之贵,行之利,廓之配天地。”由此可知,此“五性”乃是生命论意义上的“人性”,与《易传》一致,而与宋儒区分“气质之性”和“义理之性”的伦理学视角或论域全然不同。但朱子却是将其定位为“义理之性”。《太极图说解》引有程子“四德(元亨利贞)之元,犹五常之仁”语,可知其将继“五行”而来的“五性”,赋予了仁义礼智信的内容,而“未发为性”的“性”也就此获得明确规定。②

“人物之生,莫不有太极之道。……所谓天地之心,而人之极也。”注意,周子处由圣人自外而立之“人极”,就此而被内化于心。至于圣、凡之别,则在于圣人“得其秀之秀者”即禀有更高的心智,因而能“全动静之德”;凡人则限于心智,故“常失之于动”。细加深究,这种心智高低的不同处理实际潜藏着对心性工夫的重视以及相关操作的期待。另一方面,就像强化德性,弱化抽象的“生生之德”一样,疏离《易传》的“大人”“君子”的精英传统,弱化圣人的地位和作用,某种程度上乃是建立个体性视角论述的逻辑要求或成就。

如此这般之后,只要将“诚”说成“太极”,将“五常之性”与作为本体的“理”或“天理”勾连贯通,其本体论、理本论及其与心性论的统一就基本大功告成了。

周敦颐《通书·诚第一》云:“诚者,圣人之本。

① 《易传》的宇宙生成论是“有天地然后有万物”,朱子则认为:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地。有理,便有气流行,发育万物。”(《朱子语类》卷一)朱子学生黄士毅编《眉州朱子语类》时顺序安排就是按照他理解的朱子思想逻辑,亦即“有太极然后有天地……”参见邓庆平:《朱子门人与朱子学》,北京:中国社会科学出版社 2017 年版,第 72 页。

② 《朱子语类》卷二十:“自古圣贤相传,只是理会一个心,心只是一个性,性只是有个仁义礼智。”

‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也。‘乾道变化,各正性命,’诚斯立矣,纯粹至善者也。……诚,五常之本,百行之源也。……元、亨,诚之通也;利、贞,诚之复也。……圣,诚而已矣。”

朱子《通书解》如此诠释:“诚即所谓太极也。乾者,天德之别名。……言乾道之源,万物所取以为始者,乃实理流出,以赋于人之本。……元、亨,诚之通也;利、贞,诚之复也。圣人之所以圣,不过全此实理而已,即所谓‘太极’者也。”

“诚”是核心概念。从周敦颐的文本看,它源于“乾元”及其创造过程,故可以说与“乾元”有内在关系。但它又随“乾道变化,各正性命”而“立”,可见它又存在于具体事物之中,“诚者圣人之本”即是佐证。对于朱子来说,最重要的是,它是“五常之本”,同时又是“赋于人之本”。“在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。”(《朱子语类》卷一)诚即太极,太极即理,理就内在于个体一心,是即性理。

朱子对佛老当然时刻保持警惕。①《太极图说》“无极而太极,太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根”的说法在《通书》也有体现,就是“元、亨,诚之通也;利、贞,诚之复也”。这里的“通”与“复”显然更接近道家道教的“归根曰静”,而与《易传》“终则有始,天行也”以及《中庸》“维天之命,于穆不已”的生命气象完全不同。② 但朱子巧妙地以“动”说“通”,以“静”说“复”,从而将“主静”转换为“主敬”,将道家道教中基于个体与本体(道)的身心修炼,转换成儒家道德的心性工夫法门,与“正心诚意”“致中和”以及“复性”等一气贯通。心性论不只是“未发为性,已发为心”的理论逻辑,也是“心统性情”的实践工夫。这一改造对于朱子思想系统的完整性至关重要,但因为朱子本就聚焦于心性层面,他这里只是将儒家价值义理植入纠偏,而并没有以儒教体系取而代之。

虽然朱子的“太极一理”并非周子原意,即使温和的张栻也无法赞成,③并且,在将“理”这一经验层面的概念拔擢到本体地位时,忽视了“纯粹至善”的“诚”与作为一般德目的仁义礼智信之间存在“位格”上的落差,④但他似乎别无选择。要超越韩愈、欧阳修,在心性层面与佛老分庭抗礼,就必须将儒家价值理念绝对化的同时又将其内在化。只有这样才能使理论获得深刻的彻底性,给践履者带来深刻的心理体验并获得意义上的满足。如果说生命的目标就是从个体的特殊性出发,通过对最高存在的追求而成为具有普遍意义的自我,那么这一目标显然只能在个体与本体的双向互动中才能实现完成。

至此,“中和新说”已经由文本诠释、心性工夫,初步发展成为彻上彻下的儒教理论系统。

四、道统论:文化政治的落实

朱子从“未发为性,已发为情”解说《中庸》的“致中和”,将这一主题下的《中庸》文本视为“道统”之记录与传承的著作。于是,“中和新说”就与道统的内容,“道心惟微,人心惟危。惟精惟一,允执厥中”的十六字心法,紧密联系在一起。而“未发为性,已发为情”这一“己丑之悟”的获得,在动机、过程和目的上原本就是与朱子排距清算佛老的现实忧患与使命承担联系在一起的。循道统以正心术,正心术以立纪纲,或许可以这样理解它们之间的关系:心性论是道统论的内容和基础,道统论则是心性论之功能目标与意义定位。作为文化政治,它关涉的是儒教与政治的关系,是其在公共领域中的影响权重。

(一)道统概念　道统概念在古代文本中大概有四种意义或用法。

首先是儒家文化地位之肯定,标示儒家义理价值在中国历史上、现实中之特殊文化权重和公共影响作用,用于与佛、道教对抗。这种用法从韩

---

① 《朱子语类》卷九十四:“濂溪言主静,静字只好作敬字看,故又言无欲故静。若以为虚静,则恐入释老去。”

② 《程氏易传》解元亨利贞也是“元者万物之始,亨者万物之长,利者万物之遂,贞者万物之成”。

③ 张栻受五峰“性本论”影响认为“太极即性”,曾对朱子“太极即理”进行批判。参见吴亚楠:《张栻、朱熹对“太极”与“性”关系的不同解读》,《江淮论坛》2016 年第 1 期,第 81—88 页。

④ 按《中庸》的说法,“诚者成也”,“诚”是一种生命意志,与《易传》“天地之大德曰生”的传统相承接。兹不赘。

愈开始。陈寅恪指出其模仿禅宗以排佛,①但未点出其对二者矛盾冲突之政治意义与后果的揭示。《原道》中“夷狄之法”与“圣人之教”对立、道统不保则中国将“胥而为夷”的忧患,实际也正是其对道统问题之意义及重要性的论证。韩愈的道是仁义,指儒家价值观及相关制度,朱子的道是心性论的“十六字心法”,但对儒学作为中华文明之精神价值承担者的肯定和维护则是一致的。

其次是学术宗风之标举,用于儒门内部不同学派区别。文以载道,道以学存。同为儒门,不同的学派对道的理解不尽相同。夫子之后“儒分为八”,应该即是指不同的学术宗旨及对道的不同理解认知。朱子既以“十六字心法”为孔门要义,则对汉代以来的经学无论哪一门派都不以为意不以为然。“轲之后失其传,天下骛于俗学”,②《北溪字义·严陵讲义·师友渊源》所谓之“俗学”具体所指很可能是蜀学、关学等。苏轼就曾编排有“孔子—孟子—韩愈—欧阳修”的道统谱系。而“道学”一词开始乃是俗儒浅学杜撰出来“诋讪”伊洛一系学问的贬义词。③ 四库馆臣论《伊洛渊源录》语,“宋人谈道学宗派自此书始,而宋人分道学门户亦自此书始”,可见一斑。

再次是政治价值之持守,用于与政治治理及其关系的描述。《汉书·董仲舒传》载董仲舒书对策有“道之大原出于天,天不变,道亦不变。是以禹继舜,舜继尧,三圣相受而守一道”的说法。这里的道是“王道之三纲”,这可以说是道统的儒家政治哲学内涵。与这种“以道为术”或“以术为道”的思路不一样,明末王船山是在“道统”与“政统”的关系里讨论这层义蕴。《读通鉴论》卷十三认为“道统”和“治统”(船山原文)有区别和张力,却是将“天下以道而治,道以天子而明”为追求。并且,在东晋十六国的历史语境中,有一个北方夷狄作为第三方出场,他要表达的意思是政统、道统均不可为“夷狄、盗贼”所窃取,则显然又有政统、道统同属诸夏,理当合作之期待与遗憾。朱子三次上封事,无不以劝谏君主弃佛老而归儒教为主旨,④这一义蕴诉求更加显豁清晰。

最后是正统、法统之原则,作为治理中国的王权继承或政权更替之正当性、合法性判准。杨维桢《宋金元三史正统辨》提出的“道统者,治统之所在也”,即是道统意义的这一用法。他说,“正统之义,立于圣人之经,以扶万世之纲常。圣人之经,《春秋》是也。《春秋》,万代之史宗也”。他引《春秋》“夷狄而进于中国则中国之”的原则论定元之法统当“继宋而不继辽金”,然后得以为正。他的论证过程是,尧舜禹汤的道统经孔孟程朱而传之于南(南宋),而“朱子没,其传及于我朝许文正公(许衡为忽必烈任命的国子祭酒)。……然则道统不在辽、金而在宋,在宋而后及于我朝”。可见,道统的第四种意义,讨论的乃是正朔问题,即不同政权之间谁为正朔谁为僭伪的正统论问题。其与此前三种意义的关系,应该从第一种,即圣人之教对于中华文明的重要性地位和意义出发寻绎。因为,杨维桢立论的逻辑是,得继道统之传者方得政统之正。这包含两个层次的内容:道统与政统是统一的;政统之正统性取决于是否继承道统即认同接纳儒家价值及其礼仪制度。⑤

必须指出,道统概念是一个意义丛集,互相之间既有区别又有联系:学术内容是基础,文化地位则意味着对政治、对社会的影响作用。

(二)朱子的道统意识及阐发 这可分为《伊

① 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954 年第 2 期。

② 参见高云鹏:《苏轼“道统论”的文化史意义》,《沈阳师范大学学报(哲学社会科学版)》2009 年第 3 期,第 90—92 页。

③ 见“戊申封事”,《朱熹年谱》第 192 页。

④ 五四以来,论者切割二者,强调二者紧张,以作为将传统之精华从糟粕中拯救出来的论述策略。愿望也许良好,于历史亦非完全无据,但对于二者真实关系的把握则不能不说是一种简单化误读。

⑤ 余英时这里将正统性问题转换为道统与政统的关系问题,并主要从二者的对立而非统一关系演绎发挥。他在《朱熹的历史世界》第 17、23 页写道:杨的这一道统观“可以说是理学政治思想史上一个划时代的标志”;朱熹重建道统就在于“极力抬高‘道学’的精神权威,逼使君权就范”。如此误读原文,错置语境,应该是因为其现代性意识和自由主义立场太过强势。

洛渊源录》和《中庸序》两个阶段。从他是在“中和新说”成立之后开始对伊洛渊源的梳理,①而“中和新说”又是基于对佛老“穷性命而坏纲纪”的忧虑否定,可知朱子的道统观念本质上与韩愈一致,是要维护圣人之教在中国社会中的地位或“文化主导权”。从《宋史》“道学传”与“儒林传”分立,主要来自《伊洛渊源录》的“道学传”则又可知,朱子这么做的目的是要将自己所属的“道学”作为儒门正统与其他流派如伊川门下龟山一系等区隔开来。按照前面所说道统的四种意义或用法,朱子这时的道统观念主要落在第三义项这一维。第一义项虽然是基础性的,但此时却只是隐性的或尚未充分展开。

如果《伊洛渊源录》是朱子道统论的初级版,那么《中庸序》里的道统论就是其终极版。朱子在浙东“见其士习驰骛于外”,“舍六经论孟而尊史迁,舍穷理尽性而谈世变,舍治心修身而谈事功”,②乃以各种形式加以批驳。陈亮则认为,高祖、太宗及皇家太祖“禁暴戢乱,爱人利物”“无一不念在斯民”。③ 这在朱子看来就是“推尊汉唐以为与三代不异,贬抑三代以为与汉唐不殊”。④陈亮从事功和效果的角度立论,朱子就从道德和动机角度反驳,是即著名的“王霸义利之辨”。这就促使朱子将自己原本只是对治佛老的心性论,新辟一个哲学或历史哲学的论域,将世界的虚与实的问题,⑤拓展至天下治理的公与私的问题。他对二帝三王本质的新阐释路径或结果,就是“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”的心法化,以及这“十六字心法”的道统化。

这个过程包含三个步骤:

首先,将《论语·尧曰》中属于天人关系领域,关于权力转移与使用的命题“允执其中”心性化。《论语·尧曰》:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”“允执其中”在这里是属于“天之历数在尔躬”,而“天之历数在尔躬”的意思是“天命注定,权位属于你”,由此而来的“允执其中”,可以有多种解释,从文义来看,可执之中,很可能是类似于“权柄”之类的“实物”。唐兰根据古文中的写法认为其意思是某种“徽帜”。在最近公布的清华简《保训篇》中,“中”就可借可还,为“实物说”提供了新的支持。⑥

其次,将《尚书·大禹谟》中属于君民关系,关于天下治理之术的“道心惟微,人心惟危,惟精惟一,允执厥中”心性化。按照早期儒家“圣人与天地合其德”(《易传》)、“唯天为大,唯尧则之”、(《论语·泰伯》)“尧舜性者也”(《孟子·尽心下》)以及“自诚明谓之性”(《中庸》)的诸种说法,圣人应该与“惟危”的“人心”没有关系,⑦因此“允执厥中”原意应该是指对于民众的治理而为言,即是一种治民之术。并且,《尚书·大禹谟》中的语境跟《论语·尧曰》一样,仍是“天之历数在尔躬”的权力交接主题。

最后,则是将此“十六字心法”与《中庸》的“中”与“和”勾连起来,完成整个思想系统结构的道统化。他在《书集传》注释“十六字心法”:“心者,人之知觉,主于中而应于外者也。指其形气者而言,则谓之人心;指其发于义理者而言,则谓之道心。”在所奏三封事中,第一次的壬午封事就将《大学》的“格物致知”和“正心诚意”分别与“惟精惟一”和“允执厥中”对应。第二次的庚子封事理论色彩虽不强,但也是以“正心术”为前提。第

---

① 束景南认为,对伊洛渊源的梳理,是朱子道统构建之始。《朱子大传》,上海:复旦大学出版社 2016 年版,第 264 页。

② 《朱熹年谱》第 143 页。

③ 《陈亮集》,北京:中华书局 1974 年版,第 286 页。《庄子·天地篇》曰“爱人利物谓之仁”。

④ 《陈亮集》第 303 页。

⑤ “戊申封事”:“老子佛屠之说,固有疑于圣贤者矣。然其实不同者,则此以性命为真实,而彼以性命为空虚也。”《朱熹年谱》第 191 页。

⑥ 参见葛志毅:《释中》,《邯郸学院学报》2012 年第 3 期,第 21—34 页。

⑦ “壬午封事”中朱子一方面说“尧舜禹皆大圣人也,生而知之,宜无事于学矣”,另一方面又说“虽生而知之,亦资学以成之也”,可谓用心良苦。

三次的戊申封事,朱子在“臣谨按”附有诸多“小字”,可见其“正心术”的重点已转向《中庸》,几可视为来年《中庸序》的初稿。①

但所有这一切的基础或出发点,乃是“未发为性,已发为情”的心性论。他在第八封通信中写道:“天理人欲之并行,或断或续。至若论其本然之妙,则惟有天理而无人欲。是以圣人之教人,必欲尽去其人欲而复全天理也。……所谓‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’者,尧舜禹相传之密旨也。……自孟子没,而世不复知有此学。英雄豪杰之士,一言一行偶合于道者,盖亦有之,而其所以为之则固未免乎利欲之私也。……此其所以尧舜三代自尧舜三代,汉祖唐宗自汉祖唐宗,终不能合而为一也。”②朱子的结论就是,尧舜三代与汉祖唐宗的问题、王霸义利的问题就是公与私的问题、就是人心与道心的问题。

(三)余英时对朱子道统论的误读 余英时敏锐地注意到朱子与陈亮讨论对其道统论思考的影响作用。③ 但是他断言“《中庸序》的道统论述是此书为底本,已可定谳”,④进而从《中庸序》对道统与道学的区分,引申出道与治的分离,并从论孔子“继往圣开来学,其功反有贤于尧舜者”一语推导“道尊于势(政统)”的结论,建立起道统与政统两相对立的论域,则显然属于脱离语境和文本以满足其价值期待的过度诠释了。

因为,从《伊洛渊源录》到《中庸序》虽存在发展变化,但却只是思想内容的丰富和应用领域的拓展,其心性论义理主轴只有深化,从无改变。为回应陈亮三代与汉唐的不殊不异论,朱子用人心道心概念区别二者,并在对这一组概念的使用中,将“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”从整体上心性论化,进而将尧、舜、禹之间相与授受的“密旨”“心法”道统化——出发点和归宿都是“中和新说”的心性论。⑤ “密旨”“心法”是就工夫论而言,“道统”则是就政治权威性、历史主干性而言。

在《中庸序》里,道统与政统的关系是纵向的、奠基的关系,而不是同一层次的平行或对抗的关系。蔡沈《书集传序》概括朱子的《尚书》学宗旨云:“二帝三王之治本于道,二帝三王之道,本于心。得其心,则道与治固可得而言矣。”清楚说出朱子对二帝三王的理解:治以道为基础,道以心为基础。这很能解释他三次上封事都以“正心术”为主题或立论前提,解释他为什么说“吾夫子……其功反有贤于尧舜者”。《中庸序》对此的解释是,夫子之学“继往圣,开来学”,根本推导不出二者分离以及“道尊于势”云云。“正心术”或许与“格君心之是非”存在一定意义交集,但区别也是明显的,朱子是把“正心术”的“正心诚意”作为帝王之学提供给孝宗的,用作佛老“虚无寂灭之教”的替代品或解药。由此分离道统与政统,认为道统高于政统,作为士大夫的理论和道德支点,虽然存在发展出这一理路的可能(在今天很有必要),也不难找到历史事例支持,但根本上讲却是将朱子处“帝王之学”的工夫论曲解成为了文化精英与政治精英间的权力博弈论,而这并非儒学主流主体,更不是朱子初衷。

此外,即使《中庸序》里的道统论如余氏所说是出于与陈亮通信,当它与《中庸章句》拼接组合,那也应该去具体分析所带来的意义或结构上的变化——颠覆?深化?颠覆是谁对谁?深化又是谁助谁?前面的叙述表明,显然是一种互相发明的双赢:道统以心性论为中坚内核——在《伊洛渊源录》道统一词更多还是分别学术宗风的意

① 《朱熹年谱》第 172 页。但也有人认为,戊申封事这段文字出自《中庸序》。果如是,则说明《中庸序》曾有时间上早于戊申的初稿。见滕珙《经济文衡》续集卷四,清文渊阁四库全书本。转引自吕欣:《宋孝宗时期朱子三封事发微》,《朱子学刊》2015 年第 2 期,第 134—152 页。

② 《陈亮集》第 304—306 页。

③ 1188 年的“戊申封事”在一如既往地反对“老、佛之高”以外,又新增了对“管、商之便”的批评。这应该是与陈亮开展王霸义利之辨的收获。

④ 余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,第 22 页。

⑤ 早在“壬午封事”中,朱子即已引“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,与“格物致知”一起,作为“帝王之学”推荐给孝宗。

思,心性论所包含的工夫论、价值观由道统论获得更大的权威、更高的地位。用人心与道心区别二帝三王与汉祖唐宗,使道学实现了对历史整体的解释;将尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔囊括进道统,则使道学所代表的儒学信仰与价值与整个中华文明的内在关联加完整系统。

可以说,当道统成为《中庸》的主题或关键词,①朱子不仅使其对抗佛老的心性论初衷得到实现,也使其《四书章句集注》超越一般注疏之学,一跃成为唐宋变革后之中国社会、中华文明的主干性文化系统或精神结构,甚至传播海外形塑了东亚儒教文化圈。② 这是一个足以与董仲舒的工作相提并论的儒家思想成就,要知道宋孝宗的《三教论》已经将修心、养身的文化权力划拨给佛教与道教,治世虽然意味着儒教仍保有更大的文化权重,但相对“独尊儒术”的两汉,虽然朱子基于个体论的视角,贯通本体论与工夫论的道德修养论与唐宋变革后的小农社会十分契合,在“作成人才,变化风俗”③以及江南地区的开发与整合④方面贡献良多,从而再次确立了官方主流意识形态的地位,甚至传播到日本、朝鲜等国家地区,形塑出一个儒教文化圈。但是,这并不意味着上述问题就不再存在或可忽略。今天,在中国社会和历史再一次发生重大转变的关口,根据现实情况和要求去加以正视解决,应该是中华民族伟大复兴的内在要求和我们义不容辞的文化责任。

The Content, Significance and Problems of Zhu Xi's Ideological Turning: An Observationfrom the Perspective of Political Culture

Chen Ming

(*Biquan Academy*[*School of Philosophy*, *History and Culture*], *Xiangtan University*, *Xiangtan* 411105, *China*)

Abstract: Ancient Chinese civilization was an organic combination composed of the Qing-Han political system and the ideas of Confucius and Mencius. After the Tang Dynasty, Buddhism and Taoism earned people's inner minds, thus shocking the cultural status and value influence of Confucianism, and furthermore, triggering the contradiction and conflict between the so-called "principles of Buddhism (夷狄之法)" and "teachings of Confucianism (圣人之教)". While pointing out that Mou Tsung-san (牟宗三) and Yu Ying-shih (余英时) are separated from this historical context and ideological theme in their studies about Zhu Xi, we described, analyzed and evaluated the formation process, logical relationship, and cultural significance of Zhu Xi's mind-nature theory (心性论) and Confucian orthodoxy theory (道统论), which were centered on "the new theory of Zhonghe" (中和新说), from the perspective of "political culture", claiming that Zhu Xi's mind-nature theory was the theoretical connotation of his Confucian orthodoxy theory, while his Confucian orthodoxy theory was the functional goal of his mind-nature theory. Zhu Xi´s efforts consolidated the status of Confucianism as the spiritual structure of Chinese civilization, and even shaped the East Asian Confucianist cultural circle. However, the reconstruction of Confucianism with mind-nature as the core also left behind many important theoretical issues to be solved today.

Key words: Zhu Xi (朱子), Confucian orthodoxy, mind-nature, political culture

(责任编辑　郑　园)

① 道统一词并非如钱穆所说系朱子首创。参阅朱杰人:《二程与朱子的道统说》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2018年2期。

② 刘子健《中国转向内在》认为“新儒家塑造了整个东亚的思想和价值观。”南京:江苏人民出版社2012年版,第76页。

③ 《北溪大全》卷二十三。转引自邓庆平《朱子门人与朱子学》,北京:中国社会科学出版社2017年版,第352页。

④ 科大卫:《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,南京:江苏人民出版社2010年版。